

Matthias KOENIG

Vitalité religieuse et mécanismes de sécularisation institutionnelle en Europe¹

Si la théorie classique de la sécularisation a été quelque peu bousculée par les débats récents sur la vitalité religieuse, son noyau paradigmatique est resté largement intact. En réalité, le cœur de cette théorie repose sur le présupposé selon lequel les systèmes sociaux s'éloignent de plus en plus de la religion. L'auteur remet en question les conceptions téléologiques de la différenciation, en mettant en lumière les constellations d'acteurs, les cadres institutionnels et les contextes culturels dans lesquels s'inscrivent des formes variables de la différenciation et de la sécularité. Le point de vue analytique adopté est axé sur l'évolution des cadres institutionnels. Cette évolution est analysée par rapport au processus de l'intégration européenne, dans le cadre de laquelle certains agencements institutionnels du droit, de la politique et de l'identité—qui ont émergé au cours de la formation des nations et des États au sein de l'Europe moderne—font l'objet d'une reconfiguration. L'auteur soutient que cette reconfiguration institutionnelle contribue à une renégociation de la place de la religion dans la sphère publique, et, de ce fait même, à une évolution des formes de la sécularité.

Mots-clés: sécularisation · différenciation · État · sécularité · Europe

While recent debates about religious vitality have challenged classical secularization theory, they have left its paradigmatic core largely intact. In fact the core of this theory is conceived as the assumption that social systems are increasingly differentiated from religion. The author challenges teleological conceptions of differentiation by emphasizing the actor-constellations, institutional frameworks, and cultural contexts within which variable patterns of differentiation and secularity are embedded. The analytical focus is on the change in institutional frameworks. Such changes are analysed with respect to the process of European integration, within which institutional arrangements of law, politics, and identity that have emerged in the course of state-formation and nation-building in modern Europe are reconfigured. It is argued that this institutional reconfiguration is contributing to the re-negotiation of the place of religion in the public sphere and, thus, to changing the patterns of secularity.

Keywords: secularization · differentiation · state · secularity · Europe

1. Au-delà de la théorie classique de la sécularisation

La sociologie de la religion est la branche des sciences sociales qui est restée la plus imprégnée par les théories linéaires de la modernisation. Depuis sa période de gestation au cours des années 1960, l'énergie intellectuelle de cette discipline s'est collectivement focalisée sur une description adéquate de la sécularisation vue comme une tendance lourde des sociétés modernes. On sait toutefois que, plus récemment, la théorie de la sécularisation, avec ses nombreuses dimensions (cf. Tschannen, 1991; Dobbelaere, 1999), a été quelque peu contestée. Tout d'abord, le principe de base selon lequel la modernisation devait inévitablement entraîner un déclin de la religion a été remis en question par deux décennies de débats sur le "retour du religieux" (cf. notamment Robertson and Chirico, 1985; Thomas, 2005). En outre, l'hypothèse longtemps admise selon laquelle la pluralisation devait forcément faire reculer la plausibilité d'une vision religieuse du monde a été critiquée par certains partisans de la "nouvelle économie religieuse" (Warner, 1993); même si leur idée, selon laquelle le pluralisme religieux et la dérégulation sont des éléments favorables à la vitalité religieuse, est fortement contestée (Chaves and Gorski, 2001; Norris and Inglehart, 2004; Pollack, 2003), leur approche a ouvert des pistes de recherche particulièrement fécondes. Et enfin, l'idée selon laquelle la religion deviendrait une affaire privée dans la société moderne s'est heurtée à un nombre croissant d'éléments attestant le caractère public persistant de la religion (Casanova, 1994; Göle and Ammann, 2004).

Quoi qu'il en soit, toutes ces controverses autour de la vitalité religieuse—qui visent essentiellement des degrés de religiosité au niveau individuel, organisationnel ou sociétal—ont laissé pratiquement intact le "noyau paradigmatique" de la théorie de la sécularisation. Comme l'estime la plupart des observateurs, ce noyau paradigmatique se fonde sur l'hypothèse moderniste de la différenciation fonctionnelle, hypothèse selon laquelle les institutions et les pratiques sociales se sont progressivement émancipées de la tutelle de l'autorité religieuse (Gorski, 2000: 141; voir aussi Dobbelaere, 1999; Tschannen, 1991: 404).

Cet article tente d'aller au-delà de la théorie classique de la sécularisation, en assouplissant certaines hypothèses relatives à la différenciation fonctionnelle de la société moderne. C'est la voie qu'explorent actuellement des experts tels que José Casanova. En effet, José Casanova, contrairement à l'une de ses déclarations antérieures selon laquelle la sécularisation en tant que différenciation restait "le noyau valable de la théorie de la sécularisation" (Casanova, 1994: 212), a plaidé en faveur d'une analyse comparative des formes variables de la différenciation (Casanova, 2006). Divers sociologues de l'histoire ont soutenu un "agnosticisme eschatologique" qui considérerait la différenciation et la sécularisation institutionnelle—"sécularisation" dans la terminologie française (Baubérot, 1994)—comme des variables conceptuelles plutôt que comme des tendances évolutives à long terme (Gorski, 2005: 174; voir aussi Gorski, 2000). Ces auteurs ne contestent pas que l'autorité religieuse et l'autorité politique soient fréquemment séparées l'une de l'autre dans les sociétés modernes, mais contestent plutôt

le fait que les théories de la différenciation fonctionnelle fourniraient une explication satisfaisante de ce phénomène. Ils plaident plutôt en faveur d'un modèle explicatif de la sécularisation institutionnelle qui soit plus nuancé et qui reste perméable à l'historicité et à la variabilité des formes de la différenciation au sein des sociétés modernes.

C'est cette voie qui est suivie dans cet article. Dans la première section, la critique de la théorie de la différenciation est développée de façon plus détaillée, et des pistes de recherche alternatives sont proposées. Afin d'illustrer le gain analytique que permet ce changement de perspective, les sections suivantes analysent la manière dont l'évolution des cadres institutionnels de l'Europe contemporaine affecte les luttes autour de l'étendue de l'autorité religieuse, ces luttes pouvant, à leur tour, déclencher des processus de sécularisation institutionnelle. La deuxième section de l'article esquisse le cadre institutionnel particulier qui est apparu au cours de l'intégration européenne, tandis que la troisième section se penche sur les effets de cette intégration sur les trajectoires historiques de la laïcité institutionnelle dans les États-nations d'Europe occidentale.

2. Différenciation fonctionnelle et vitalité religieuse

S'il était certainement prématuré d'écarter totalement la thèse de la sécularisation en tant que différenciation fonctionnelle, il convient néanmoins d'en souligner au moins trois faiblesses sur le plan analytique. Premièrement, de façon systématique, les théories de la différenciation fonctionnelle n'accordent pas suffisamment d'attention aux acteurs et à leurs intérêts. Mark Chaves (1994) est sans doute l'auteur qui a développé cet argument avec le plus de force. S'appuyant sur des travaux antérieurs de Dobbelaere, Chaves considère la sécularisation comme une variable strictement conceptuelle, renvoyant à l'étendue relative de l'autorité religieuse dans la sphère publique. Expliquer les formes variables de la différenciation et de la sécularisation institutionnelle nécessite donc une analyse préalable des configurations relationnelles et des luttes politiques entre les élites religieuses et politiques à propos de leurs revendications juridictionnelles respectives.

Deuxièmement, les théories de la différenciation fonctionnelle ne prêtent pas non plus suffisamment attention aux cadres institutionnels dans lesquels se jouent les conflits autour de l'étendue de l'autorité religieuse. La différenciation présuppose, conceptuellement, une unité sociale donnée dont les limites sont déterminées par des cadres institutionnels. Le cadre institutionnel de l'État-nation classique—dont la nature contingente a souvent été ignorée par le “nationalisme méthodologique” qui caractérise une large part des sciences sociales, y compris les théories de la différenciation (Wimmer, 2002: 5)—revêt, à cet égard, une importance particulière. L'institutionnalisation du modèle de l'État-nation a en effet eu un impact significatif sur les conflits autour de l'étendue de l'autorité religieuse. Le cas de la laïcité française est l'illustration historique la plus célèbre des rapports conflictuels entre la religion, l'État souverain et l'identité nationale, mais d'autres régimes de laïcité—y compris le modèle corporatif allemand de la coopération entre

l'État et l'Église—portent tout autant la marque du conflit, du compromis et du consensus entre les autorités religieuses et politiques, caractéristiques de l'institutionnalisation de l'État-nation en Europe. De même, les avatars contemporains de la laïcité institutionnelle ne peuvent être compris si l'on ne prend en considération les changements déclenchés par la réinscription de l'État-nation dans des cadres institutionnels transnationaux.

Troisièmement, les théories classiques de la différenciation ne s'intéressent pas assez à la construction culturelle de la laïcité institutionnelle. Ce problème a une dimension à la fois conceptuelle et factuelle. Conceptuellement, le problème est clairement posé dans un article presque oublié de Talcott Parsons, dans lequel il soutient que la théorie de la différenciation ne peut rendre compte de la manière dont ce qui se différencie à un stade ultérieur (par exemple, la "religion") continue à façonner des orientations dans les sphères "laïques" et la société en général: "Le problème revient donc à analyser les continuités, non seulement de la composante dont le nom reste inchangé à travers les différentes étapes, comme la religion, mais également des manières dont les orientations apparues lors d'étapes antérieures ont ou n'ont pas été fondamentalement modifiées dans leur signification pour le système dans son ensemble, compte tenu des contraintes des situations dans lesquelles l'action se déroule et compte tenu également des relations complexes entre cette partie et les autres parties du système plus différencié, comme, par exemple, le non-religieux ou le séculier" (Parsons, 1967: 391). Factuellement, le problème inhérent aux théories de la différenciation fonctionnelle est qu'elles ne prennent pas assez en considération les contextes culturels qui déterminent les frontières symboliques entre les sphères d'action différenciées, comme le "séculier" et le "religieux". La signification même de la laïcité institutionnelle dépend de la manière dont on se représente le "laïc" dans un contexte culturel donné. Dans le contexte du christianisme romain, par exemple, le *saeculum*, que l'on concevait jadis comme un interlude entre la Création et l'*eschaton*, a été reconceptualisé sous la forme d'un espace-temps social non délimité où se situaient à la fois la "religion" et la "politique". Les formes de la différenciation et de la laïcité institutionnelle portent donc le sceau d'idées culturelles et cognitives; la "différenciation fonctionnelle" est même devenue une idée qui affecte fortement les intérêts des acteurs et les logiques institutionnelles.

En résumé, la théorie de la différenciation est mal outillée pour saisir les intérêts et les relations des acteurs, les cadres institutionnels et les idées culturelles qui ont tous un impact sur l'étendue variable de l'autorité religieuse dans des contextes historiques donnés. Pour sortir de cette impasse, il faut mettre plus fermement de côté le discours solennel sur la modernisation et suivre la voie de la sociologie analytique, afin d'identifier des mécanismes causaux récurrents et des processus sociaux qui se reproduisent à travers le temps et l'espace. Qu'elle s'attache à reconstruire des mécanismes causaux en se référant à des croyances individuelles, des désirs et des opportunités d'acteurs au niveau micro (Hedström, 2005) ou qu'elle prenne en compte un ensemble plus large de mécanismes relationnels, environnementaux et cognitifs, vus comme autant d'éléments constitutifs de processus macro-sociaux (McAdam, Tarrow and Tilly, 2001: 25–6), la sociologie analytique

pousse la sociologie de la religion dans une quête de théories de moyenne portée fondées sur les mécanismes récurrents de la sécularisation.

Certains courants récents en sociologie de la religion s'inscrivent dans le droit fil du projet d'une sociologie analytique visant à circonscrire des mécanismes et des processus récurrents (Beckford, 2003; Stolz, 2006). Le modèle soulignant les aspects de l'"offre" de la vitalité religieuse défendu par les partisans de la "nouvelle économie religieuse", par exemple, a mis en évidence un mécanisme crucial de cette vitalité en donnant une explication des différents degrés de la religiosité basée sur le degré de pluralité et de dérégulation du champ religieux (Warner, 1993).

On trouve une autre explication du même phénomène dans le "modèle sociopolitique du conflit" développé par David Martin et Hugh McLeod. D'après ce modèle, sous certaines conditions institutionnelles caractérisées par un monopole religieux et une Église contrôlée par l'État, les responsables religieux, vu l'intérêt qu'ils ont à préserver leur autorité, ne se rallient pas aux forces allant dans le sens d'une réforme sociale, ce qui a pour conséquence involontaire que les gens issus des couches inférieures de la société doivent choisir entre la religion institutionnalisée et la réforme de la société; cette situation ne se produit pas lorsqu'il y a une séparation entre l'Église et l'État et un pluralisme religieux, auquel cas on observe par ailleurs des niveaux de vitalité religieuse plus élevés (Martin, 1978; Gorski, 2005). Alors que ces études considèrent les formes de laïcité institutionnelle comme des "variables indépendantes" données permettant d'expliquer différents niveaux de vitalité religieuse, certains auteurs ont proposé, en revanche, de renverser le lien de cause à effet et de voir comment la vitalité et la diversité religieuse pourraient en réalité engendrer une distanciation institutionnelle entre les États et la religion (Beyer, 1997; Chaves and Gorski, 2001: 276).

On retrouve le modèle théorique de base de ce mécanisme social assez particulier dans la célèbre *Zwischenbetrachtung* de Max Weber, dans laquelle il soutient que la rationalisation des conceptions religieuses du monde, promues par une strate largement autonome d'élites et d'intellectuels religieux—principalement des prêtres et des prophètes—entraîne à long terme une intensification des tensions avec d'autres sphères de valeurs, déclenchant ainsi potentiellement une sécularisation institutionnelle (cf. Weber, 1988 [1921]; Eisenstadt, 1963). Dans le prolongement de ce schéma de pensée, Phil Gorski (2000) a suggéré l'idée selon laquelle la dédifférenciation de l'ordre religieux et politique qu'a entraîné le retour en force du religieux durant la période de la Réforme a débouché sur une concurrence soutenue entre les élites, ce qui s'est finalement traduit par une distanciation institutionnelle entre l'État et l'Église. Outre cette concurrence entre les élites, les revendications religieuses de minorités vis-à-vis de majorités pourraient être un autre mécanisme—plus actif dans le contexte actuel—de distanciation institutionnelle entre les États et la religion; la vitalité religieuse parmi les minorités, comme chez les populations immigrées d'Europe occidentale, pourrait donc déboucher à terme sur une plus grande laïcité institutionnelle.

En suivant cette démarche, on pourrait développer tout un programme de recherche axé sur la place de la vitalité religieuse dans les mécanismes

relationnels, environnementaux et cognitifs de la sécularisation institutionnelle et de la différenciation. Développer un tel programme sortirait toutefois du cadre du présent article. Dans les sections suivantes, nous nous intéressons à un processus social plus circonscrit, processus dans lequel les cadres institutionnels changeants de l'État-nation engendrent de nouvelles luttes à propos de l'étendue de l'autorité religieuse dans la sphère publique et, *in fine*, une reconfiguration des formes de la différenciation. Il est à noter que la notion de "vitalité religieuse" utilisée ici correspond à la visibilité publique accrue de la religion et de ce qui se revendique du religieux (cf. Casanova, 1994: 228), plutôt qu'à des degrés accrus de participation ou d'affiliation religieuse. L'argument développé ici comprend deux parties. Tout d'abord, nous soutenons que la vitalité religieuse contemporaine ne peut être comprise sans prendre en compte les profondes transformations institutionnelles de l'État-nation présentes dans le processus de l'intégration européenne. Ensuite, nous défendons l'idée selon laquelle la vitalité religieuse et les revendications de certaines minorités religieuses pourraient modifier les formes historiquement définies de la laïcité institutionnelle dans les États-nations de l'Europe occidentale. Les deux parties de l'argumentation sont développées dans les sections suivantes de cet article.

3. Vitalité religieuse et transformations institutionnelles de l'État-nation dans le processus d'intégration européenne

Les États-nations se sont développés, au fil de l'histoire, en tant que lieux dépositaires d'une autorité légitime et d'une identité collective, par opposition à l'Église. Des formes variables de laïcité institutionnelle se sont ainsi greffées sur un modèle national d'ordre social, dans lequel la loi, la politique et l'identité collective étaient structurellement liées l'une à l'autre. Par contraste, l'intégration européenne a engendré un modèle postnational d'ordre social dans lequel les droits, l'appartenance politique et l'identification collective sont de plus en plus dissociés les uns des autres. En effet, dans la construction européenne, la structure d'autorité transnationale appelée "Europe" s'est établie par opposition à l'État-nation. Il existe donc a priori de fortes chances que de nouveaux modes de régulation du champ religieux, voire de nouvelles catégories de "religions", apparaissent dans le sillage de l'intégration européenne (voir aussi Byrnes and Katzenstein, 2006). Tentons à présent de voir quels sont ces modes en scrutant tour à tour à la loupe les domaines du droit, de la politique et de l'identité collective (les sections qui suivent s'inspirent largement de Koenig, 2007).

3.1 Le champ juridique

Comme la littérature néo-institutionnelle sur l'intégration européenne l'a montré, le droit a été l'un des outils principaux—sinon le principal—de la construction sociale de l'Europe. L'émergence d'un domaine juridique transnational a eu deux effets immédiats sur la gouvernance religieuse. Première-

ment, cela a renforcé considérablement le droit à la liberté religieuse. Si, d'une part, les individus ont obtenu un accès formel aux recours légaux au-delà des juridictions de leur propre État-nation, d'autre part, les cours internationales ont, quant à elles, considérablement limité la réglementation politique du champ religieux. La Cour des Droits de l'homme de Strasbourg, par exemple, dans sa jurisprudence sur l'Article 9 de la Convention européenne, a systématiquement interprété la liberté *privée* de pensée, de conscience et de religion comme un droit *absolu*, et a spécifié les conditions auxquelles le droit de manifester *publiquement* sa religion pouvait être restreint par la loi. Se basant sur une définition très volontariste de la "religion", le droit européen en matière de droits de l'homme contribue, dès lors, à un certain désenchantement de l'État. Une seconde implication de ce transnationalisme juridique réside peut-être dans un certain désenchantement de la Nation. Sous l'effet d'une sorte d'extension des règles juridiques régissant la libre circulation des personnes, des biens et des services à d'autres domaines de la vie publique, le droit communautaire européen a considérablement renforcé les droits à l'égalité et à la non-discrimination. C'est ainsi que la Directive-cadre sur l'emploi (2000) appelle explicitement les gouvernements des États membres à se doter d'une législation interdisant la discrimination basée sur la religion. Contrairement au volontarisme inhérent au discours sur la liberté religieuse, le discours sur la non-discrimination considère plutôt la religion comme un attribut. On voit donc ainsi apparaître des incitants institutionnels poussant la religion à davantage de visibilité publique en tant que symbole d'une identité tant individuelle que collective.

3.2 *Le champ politique*

Des formes assez différentes de régulation du religieux sont apparues sous l'effet de l'émergence d'une sphère politique transnationale. Dans ce cas-ci, la fragmentation du pouvoir en un système à plusieurs niveaux, comportant des réglementations régionales, nationales et supranationales, a créé des opportunités politiques sous la forme de structures et de canaux de mobilisation pour les communautés religieuses, dans la mesure où celles-ci sont considérées comme des composantes organisées de la "société civile". La mobilisation européenne d'organisations religieuses a commencé très tôt, en tout cas pour l'Église catholique. Comme le fait a souvent été souligné, l'Église catholique a en effet soutenu le processus d'intégration européenne et a accompli un travail de lobbying auprès des institutions européennes, via la Commission des Évêques de la Communauté européenne, dont le bureau est établi à Bruxelles. Les Églises luthériennes et réformées, en dépit de leur centrage traditionnel sur des États ou des collectivités, ont rapidement suivi le mouvement. Toutefois, les incitants les plus significatifs d'une mobilisation religieuse n'ont été institutionnalisés que récemment, au moment où les bureaucraties européennes ont adopté une approche plus active, en établissant des contacts avec les communautés religieuses considérées comme des représentants de la "société civile", et ce, dans le but de remédier au fameux "déficit démocratique" de l'Union européenne.

Une conséquence involontaire intéressante de cette évolution est que les Églises nationales ont fait pression sur certains organes intergouvernementaux afin de limiter les compétences de l'Union européenne par rapport à la réglementation du champ religieux. C'est ainsi qu'au cours des négociations sur le traité d'Amsterdam, les Églises allemandes, qui craignaient de perdre certains de leurs privilèges (garantis dans le cadre du système national régissant les rapports entre l'Église et l'État), ont fortement poussé le gouvernement allemand—avec succès—à insister, auprès de ses partenaires européens, sur le principe de subsidiarité.

3.3 Identité collective transnationale

Tant les processus légaux que politiques de l'europanisation ont été de pair avec l'invention de nouveaux symboles d'identité collective transnationale. En l'absence d'une sphère publique développée, ces constructions identitaires ont été principalement promulguées par des coalitions de bureaucrates supranationaux et par des représentants d'associations transnationales et d'acteurs institutionnels plutôt que par des mouvements nationaux. Par conséquent, ces constructions ont pris des formes nettement "postnationales", comme l'exprimait particulièrement bien le slogan européen "l'unité dans la diversité". Ces formes ont modifié de deux façons les conditions institutionnelles de la visibilité publique de la religion. Premièrement, la célébration de la "diversité", qui faisait initialement référence aux différentes traditions nationales, a été successivement étendue aux identités ethniques, linguistiques et religieuses. S'il paraît clair que la religion se définit ici comme un aspect de la mémoire culturelle, des conflits naissent autour de la question de savoir *quelles* religions font partie de la mémoire culturelle européenne. Bien entendu, l'héritage "judéo-chrétien" se voit accorder une place prépondérante dans les grands discours sur l'intégration européenne. Toutefois, un certain nombre de déclarations du Parlement européen soulignent d'égale manière la contribution historique de l'islam à la "civilisation européenne". Dès lors, si d'aucuns mettent l'accent sur la frontière symbolique latente entre l'Europe et l'islam par rapport à la construction d'une identité européenne, ce n'est pas tant parce que l'islam n'appartiendrait pas à la mémoire collective de l'Europe, mais plutôt parce qu'il donne l'impression de résister à ce que l'on pourrait appeler une "métaphorisation" de la religion (Wohlrab-Sahr, 2003). Par ailleurs, le transnationalisme politique modifie également les conditions de visibilité religieuse des majorités d'une deuxième façon. Les constructions de l'identité européenne, loin de supplanter les identités nationales, ont donné en réalité lieu à une réinterprétation symbolique de ces identités. Comme le montrerait une lecture plus attentive de l'amendement déjà évoqué au traité d'Amsterdam, le statu quo des rapports entre l'Église et l'État est affirmé symboliquement comme un élément faisant partie des identités nationales, et ce, malgré le fait que ce statu quo se trouve en réalité modifié par le transnationalisme juridique.

En résumé, l'intégration européenne a été de pair avec l'émergence d'un modèle "postnational" de l'ordre social dans lequel des droits individuels, l'appartenance à un État et l'identité collective sont dissociés les uns des

autres et reconfigurés. Ce processus entraîne, dans son sillage, une évolution significative des conditions institutionnelles de la visibilité religieuse publique. Mais dans quelle mesure et par quels mécanismes ces conditions affectent-elles les luttes ayant pour enjeu l'étendue de l'autorité religieuse au niveau national? C'est à cette question que tente de répondre la troisième partie de cet article.

4. Gouvernance religieuse et laïcité institutionnelle

Si les études sur l'intégration européenne ont d'abord généralement considéré que les forces contradictoires que constituent l'attachement au parcours historique national et l'europanisation faisaient pratiquement jeu égal, la littérature récente sur le sujet a souligné que la dynamique institutionnelle des systèmes à plusieurs niveaux de pouvoir pouvait en réalité générer à la fois des logiques de convergence et des logiques de divergence (Ebbinghaus, 1998). Je soutiens ci-après que c'est précisément le cas en ce qui concerne la gouvernance de la religion. L'europanisation explique, en effet, non seulement certaines convergences dans la manière dont les divers États régulent le champ religieux, mais également l'affirmation croissante, bien que contestée, de trajectoires divergentes de la laïcité institutionnelle.

4.1 Convergences institutionnelles

Des convergences apparaissent clairement dans la sphère juridique. Elles peuvent s'expliquer assez largement par ce que les experts néo-institutionnels appellent les mécanismes de l'isomorphisme normatif (Scott, 1995). Parmi les groupes concernés par ce mécanisme figurent, tout d'abord, certaines minorités religieuses qui agissent comme des entrepreneurs politiques, traduisant les structures normatives européennes sur la scène publique nationale en faisant valoir leurs revendications devant les tribunaux, au sein d'organes représentatifs et dans les médias. Un autre groupe également concerné au premier plan est la profession juridique. Plus les professionnels du droit—juges, avocats, juristes, etc.—sont impliqués dans des réseaux internationaux, plus ils sont également intéressés par une systématisation et une rationalisation des règles juridiques. La Cour européenne des Droits de l'Homme à Strasbourg laisse, par exemple, aux États une marge discrétionnaire considérable, en ce qui concerne la régulation du champ religieux. L'affaire "Dahlab contre Suisse" illustre très bien cette situation. En effet, dans cette affaire, la cour de Strasbourg a déclaré irrecevable la plainte d'une enseignante d'une école publique qui lui interdisait de porter le foulard. Cette irrecevabilité a été justifiée sur la base d'une législation existant dans le canton de Genève. Quoi qu'il en soit, les autorités judiciaires nationales suivent de près la juridiction de la cour de Strasbourg et adoptent son répertoire de justifications. En conséquence, des régimes de laïcité aussi différents que ceux de l'Allemagne et de la France sont passés au crible du discours sur la liberté religieuse et la non-discrimination, comme le montrent notamment les débats allemands sur la transition entre le *Staatskirchenrecht* et le

Religionsverfassungsrecht, ainsi que les références au droit européen et à la législation sur les droits de l'homme dans certains changements intervenus récemment dans le droit français. Il est intéressant de noter qu'en France, les juristes se sont montrés très prompts à adopter des conceptions plus libérales de la laïcité, une notion qui, comme le souligne Jean Baubérot (2004), a toujours été présente dans le discours français depuis la loi de 1905. Dans ce contexte, il n'est pas surprenant qu'un grand nombre de juristes ait abandonné les typologies traditionnelles des rapports entre l'Église et l'État au profit d'un "modèle commun européen" dont les principales composantes sont la liberté religieuse, la neutralité de l'État et sa coopération sélective avec certaines communautés religieuses.

4.2 *Trajectoires divergentes*

Le transnationalisme politique et la construction d'identités transnationales collectives ont eu un impact assez différent sur les politiques nationales controversées en matière de religion et de sécularisation institutionnelle.

Il convient de noter dès le départ que les tentatives de bureaucraties supranationales visant à harmoniser la gouvernance du champ religieux se sont heurtées à une forte résistance de la part des États membres. Certes, des agences telles que la Commission européenne contre le racisme et l'intolérance (ECRI) ont critiqué à maintes reprises les États membres pour leurs politiques à l'égard des immigrés musulmans; toutefois, et même si de telles pressions normatives ont effectivement contribué à changer la rhétorique politique au plan national, les États ont rarement répondu aux structures et aux attentes plus larges de l'Europe par des amendements systématiques sur les plans législatif et administratif. En réalité, il se peut que le découplage entre les modèles formels de laïcité et la mise en œuvre concrète de la régulation du champ religieux devienne endémique.

Cela dit, l'eupéanisation *en soi* semble engendrer par ailleurs certaines divergences nationales. Tant les acteurs politiques que la dynamique de l'élaboration de l'identité européenne ont sans cesse mis l'accent sur les rapports historiques entre l'Église et l'État. Ce n'est pas par hasard si la référence à un "héritage religieux" commun dans la Charte des droits fondamentaux et dans le Projet de Constitution a donné lieu à une vive controverse entre les gouvernements. Dans des conditions institutionnelles de décomposition de l'État classique et de la spécificité nationale, les relations entre l'Église et l'État semblent être réinterprétées comme des symboles d'une spécificité nationale. Si l'on ajoute à cela la pluralité religieuse croissante, fortement stimulée par les processus migratoires, on comprend, au moins jusqu'à un certain point, l'intensité des luttes actuelles sur la visibilité publique de la religion, dont il est beaucoup question dans la littérature depuis quelque temps (voir notamment Göle and Ammann, 2004). Ce qui est en jeu dans ces luttes, c'est non seulement l'étendue de l'autorité religieuse sur les individus et les groupes, mais aussi la composante religieuse des identités collectives.

5. Conclusion

Cet article poursuivait deux objectifs simultanés. D'un point de vue factuel, nous avons voulu montrer que le modèle national classique de l'ordre social et la manière dont il régit institutionnellement le champ religieux ont considérablement évolué sous l'effet de processus institutionnels transnationaux apparus depuis l'après-guerre. Parallèlement à l'émergence d'un modèle d'ordre social "postnational", une nouvelle forme de différenciation et de laïcité institutionnelle a émergé, caractérisée par l'inclusion de la "religion" dans la sphère publique, que ce soit comme marqueur d'un choix individuel volontaire ou comme attribut d'une identité collective ou d'une mémoire culturelle. La vitalité religieuse, prise dans le sens d'une visibilité accrue de la religion dans la sphère publique, peut donc être expliquée, au moins partiellement, par des mécanismes plus larges liés au contexte. Les conséquences du développement de nouvelles formes de différenciation au sein des États-nations sont loin d'être claires. Ce qui apparaît toutefois clairement, c'est que les mécanismes de distanciation institutionnelle des États, des Églises et des majorités religieuses se distinguent fortement de ceux qui ont été à l'œuvre lors de la période de formation des États-nations européens.

Sur le plan théorique, l'article a tenté de montrer que l'analyse des cadres institutionnels—qui constituent le décor dans lequel se jouent les luttes autour de l'étendue de l'autorité religieuse et qui sont donc également le théâtre des processus de la sécularisation institutionnelle ou de la différenciation—constitue une voie fructueuse si l'on veut aller au-delà des théories téléologiques de la modernisation. L'étape suivante de l'analyse serait de situer ces luttes dans des cadres *culturels* plus larges. En Europe, les luttes sur l'étendue du "religieux" et du "séculier" portent toujours l'empreinte d'un imaginaire occidental chrétien lié au *saeculum* et au Monde. Dans d'autres contextes culturels, ces luttes sont basées sur des frontières fondamentalement différentes entre la "religion" et les sphères "laïques". Il se peut donc qu'elles donnent lieu à de nouvelles formes très spécifiques de différenciation et de laïcité institutionnelle (Casanova, 2006). Un défi important pour la sociologie de la religion de demain sera de comprendre et d'expliquer de telles formes et contribuer ainsi à une plus grande sensibilité à la diversité de la laïcité moderne.

NOTE

- ¹ Traduit de l'anglais par Dominique Buisse.

RÉFÉRENCES

- Baubérot, Jean (2004) *Laïcité 1905–2005, entre passion et raison*. Paris: Seuil.
 Baubérot, Jean (1994) "Laïcité, laïcisation, sécularisation", in A. Dierkens (ed.) *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union Européenne*, pp. 9–19. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.

- Beckford, James A. (2003) *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beyer, Peter (1997) "Religious Vitality in Canada: The Complementarity of Religious Market and Secularization Perspectives", *Journal for the Scientific Study of Religion* 36(2): 272–88.
- Byrnes, Timothy A. and Katzenstein, Peter J. (eds) (2006) *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casanova, José (2006) "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspectives", *The Hedgehog Review* 8(1–2): 7–22.
- Casanova, José (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press.
- Chaves, Mark and Gorski, Philip S. (2001) "Religious Pluralism and Religious Participation", *Annual Review of Sociology* 27: 261–81.
- Chaves, Mark (1994) "Secularization as Declining Religious Authority", *Social Forces* 72: 749–74.
- Dobbelaere, Karel (1999) "Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization", *Sociology of Religion* 60(3): 229–47.
- Ebbinghaus, Bernhard (1998) "Europe Through the Looking-Glass: Comparative and Multi-Level Perspectives", *Acta Sociologica* 41(4): 302–13.
- Eisenstadt, Shmuel (2003) *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, 2 vols. Leiden and Boston: Brill.
- Eisenstadt, Shmuel (1963) *The Political Systems of Empires*. New York: Free Press.
- Göle, Nilüfer and Ammann, Ludwig (eds.) (2004) *Islam in Sicht: Der Auftritt Von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld: transcript.
- Gorski, Philip S. (2005) "The Return of the Repressed: Religion and the Political Unconscious of Historical Sociology", in J. Adams, E.S. Clemens and A.S. Orloff (eds.) *Remaking Modernity: Politics, History, and Sociology*, pp. 161–89. Durham and London: Duke University Press.
- Gorski, Philip S. (2000) "Historicizing the Secularization Debate", *American Sociological Review* 65(1): 138–67.
- Hedström, Peter (2005) *Dissecting the Social: On the Principles of Analytical Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koenig, Matthias (2007) "Europeanizing the Governance of Religious Diversity: Islam and the Transnationalization of Law, Politics and Identity", *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33(6): 911–32.
- Martin, David (1978) *A General Theory of Secularization*. Oxford: Basil Blackwell.
- McAdam, Doug, Tarrow, Scott and Tilly, Charles (2001) *Dynamics of Contention*. New York: Cambridge University Press.
- Norris, Pipa and Inglehart, Robert (2004) *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parsons, Talcott (1967) "Christianity and Modern Industrial Society", *Sociological Theory and Modern Society*, pp. 385–421. New York: The Free Press.
- Pollack, Detlef (2003) *Säkularisierung: ein moderner Mythos?* Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Robertson, Ronald and Chirico, JoAnn (1985) "Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Explanation", *Sociological Analysis* 46: 219–42.
- Scott, Richard (1995) *Institutions and Organizations: Theory and Research*. Thousand Oaks and London: Sage.
- Stolz, Jorg (2006) "Salvation Goods and Religious Markets: Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives", *Social Compass* 53(1): 13–32.

- Thomas, Scott M. (2005) *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Tschannen, Olivier (1991) "The Secularization Paradigm: A Systematization", *Journal for the Scientific Study of Religion* 30(4): 395–415.
- Warner, R. Stephen (1993) "Work in Progress Towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *American Journal of Sociology* 98: 1044–93.
- Weber, Max (1988 [1921]) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Wimmer, Andreas (2002) *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflicts: Shadows of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wohlrab-Sahr, Monika (2003) "Politik und Religion. 'Diskretes' Kulturchristentum als Fluchtpunkt europäischer Gegenbewegungen gegen einen 'ostentativen' Islam", *Soziale Welt*, Sonderband 14: 357–80.

Matthias KOENIG est professeur de sociologie à l'université de Göttingen en Allemagne. Après l'obtention de son doctorat à l'université de Marburg en 2003, il a été maître de conférence à l'université de Bamberg, et est également devenu professeur invité à l'École Pratique des Hautes Études (EPHE-Sorbonne) à Paris avant d'être nommé professeur à Göttingen en 2006. Ses domaines de recherche sont la sociologie des religions, la sociologie historique comparée et la théorie sociologique. Il est l'auteur de *Menschenrechte bei Durkheim und Weber* (Campus, 2002), de *Menschenrechte* (Campus, 2005) ainsi que de nombreux articles publiés dans des revues internationales. Il a également coédité les ouvrages *Modernisierung und Religion in Südkorea* (Weltforum Verlag, 1998) et *Democracy and Human Rights in Multicultural Societies* (Ashgate, 2007). ADRESSE: Institut de sociologie, Université de Göttingen, 37073 Göttingen, Allemagne. [email: matthias.koenig@sowi.uni-goettingen.de]